Присцилла Хант

«ПЯТАЯ ЧЕЛОБИТНАЯ» АВВАКУМА К ЦАРЮ И РИТУАЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС[1]

В «Пятой челобитной», написанной Аввакумом царю Алексею Михайловичу в 1669 году в пустозерской ссылке, содержится весьма необычное видение:

> …уже всех дней не ядшу ми дней з десять и больши (…) и божиим благоволением в нощи вторыя недели, против пятка, распространился язык мой и бысть велик зело, потом и зубы быша велики, а се и руки быша и ноги велики, потом и весь широк и пространен под небесем по всей земли распространился, а потом бог вместил в меня небо, и землю, и всю тварь… (200)[2].

Данное видение не соответствует христианской мистической традиции потому, что показанное в нем расширение материального тела до космических масштабов противоположно христианской модели преображения светом. Первым на его несоответствие христианской догматике указал Н. Каптерев, заметив, что Аввакум выступает в защиту якобы древних московских духовных традиций в довольно нетрадиционной форме (1909, 393). Действительно, в видении можно усмотреть признаки как мании величия, так и архаического мышления, не укладывающегося в рамки православной традиции.

В настоящей работе автор стремится показать, что трансгрессивное по сути видение направляет силу действия, заложенную в ритуале, на выражение протеста Аввакума против официальной Церкви и государства. Проведенный анализ обнаруживает в необычном изложении проявления древнемосковской радикальной формы протеста, направленного против кризиса общественного строя, символом которого становится отступление царя от старой веры. Языковое юродствование Аввакума скрывает апокалиптическое пророчество, где в «карнавальной» форме выражена его божественная харизма как альтернатива искаженной харизме царя. Провокационная форма изложения разоблачает царя и символически подсказывает сторонникам Аввакума путь разрешения кризиса.

Язык видений Аввакума вполне соотвествует эпохе, когда в изобилии появлялись пророчества по поводу неминуемого конца света: реформа церкви изнутри и турецкая угроза извне усиливали всеобщую обеспокоенность происходящими переменами.

Появление Соборного уложения 1649 года отразило набиравший силу процесс бюрократизации и обезличивания государственной структуры, усиление социального расслоения, законодательного гнета и окончательное оформление крепостного права. Как отметил Павел Аврич, «к середине XVII века русская империя превратилась в обширный военизированный лагерь, основная масса населения которого была отягощена непосильными налогами и постоянными военными поборами, живущий в условиях жесткой регламентации под давлением централизованного бюрократического режима» (54). Модернизация также подразумевала обновление государственной идеологии, в оправдание новой политики, влекущей за собой постепенное преобразование теократии в абсолютную монархию западного типа (Чернявский 1969; Робинсон 1974).

Протест принимал раличные формы, но в большинстве случаев имел отчетливый эсхатологический подтекст, связанный с мифом о грядущем праведном строе, искупляющем грехи прежнего. Сюда же относится и «схизма» в православной церкви, затронувшая от двадцати пяти до тридцати процентов населения и обусловившая массовое бегство к внешним границам государства и за его пределы, восстание Стеньки Разина и ряд групповых самосожжений, часто проводившихся под руководством пророческих фигур, приверженцев старого обряда. Аврич пишет, что социальные кризисы в Московии созвучны событиям на всем европейском континенте, где «бедность, смещение населений и народные возмущения ⟨...⟩ также находили выражение в массовых восстаниях и милленаристских религиозных движениях. Апокалиптическая волна прокатилась по большей части континента от Атлантики до Урала» (54–55).

С целью дискредитировать развертывающуюся новую государственную идеологию и побудить огромное количество людей отвернуться от официального государства и Церкви, сторонники старой веры выбирают апокалипсическое пророчество как культурную модель для призыва к сопротивлению реформам патриарха Никона (Чернявский 1966). В рамках данной модели они представляют литургические рефор-

мы как признаки упадка последней мировой империи – земного воплощения царствия небесного. Декларативный отказ от «старого обряда» на Церковном соборе 1666–1667 годов означал падение «Третьего Рима» и наступление «конца времени», выделял приверженцев старого обряда как «праведный остаток», возлагающий на себя священную миссию древней Московии: спасти мир (Хант 1992; Плюханова 1992, 1993; Зенковский).

В ходе дальнейшего анализа мы покажем, что «Пятая челобитная» Аввакума скрывает под кощунственной маской юродивого апокалиптическое пророчество, имеющее цель массового отказа от участия в жизни государства. Выдвигаемый нами тезис контрастирует с утверждениями, изложенными в недавней работе Г. Михельса (1999)[3]. Оспаривая общепринятый взгляд на старообрядчество как народное движение, он интерпретирует его как элитарное, вдохновленное группой ссыльных церковников-книжников, так называемых «пустозерских отцов»: Федора Иванова, Епифания Соловецкого, Лазаря и протопопа Аввакума, а также отцов-староверцев из Соловецкого монастыря. Михельс оспаривает идею, что церковный раскол являлся комплексным идеологическим ответом на гораздо большие социальные процессы, охватившим большую часть крестьянства, считая, что многие сочинения, созданные в Пустозерске между 1669 и 1682 годами и распространявшиеся подпольно, в основном рассчитывались на монахов и грамотное городское население.

Возражая гипотезе Михельса, Роберт Краммей (1993, 712) считает, что для прояснения отношений между «элитой» староверцев и их сторонниками в народе следует воспользоваться теоретическими моделями, разработанными исседователями народных религий, в том числе моделями символической антропологии. Он отмечает, что нередко грамотные мужчины и женщины, становились толкователями ключевых текстов старообрядческой верхушки, как бы их посредниками для народных масс (706, 708). Краммей трактует автобиографическое «Житие» Аввакума как письменное отражение такого рода посредничества: агиографическое сочинение, в котором соединились «идеи, образы и риторические приемы» элитарной и народной культур (711). Более того, он считает, что «более углубленное изучение основных текстов вождей старого обряда» позволит яснее разглядеть параллели с западноевропейскими движениями, связанными с религиозным протестом.

«Пятая челобитная» Аввакума непременно распространялась в сочетании с «Житием»[4]. Направленные на широкую аудиторию, видения его свидетельствуют о чрезвычайной степени духовной силы, оправдывающей объявленный в «Житии» призыв к сопротивлению реформам Никона, даже ценой преследований и смерти от властей Церкви и государства[5]. В «Челобитной» Аввакум открыто заявляет о личной ответственности царя за учреждение реформ Никона и предание старообрядцев анафеме на Соборе 1666–1667 годов. Видения Аввакума служат доказательством, опровергающим данное на Соборе определение старообрядцев как еретиков и предшественников Антихриста, которых нельзя хоронить в священной земле, а также допускать к таинствам. Первое видение Царя дает сакральное обоснование утверждению Аввакума, что раскольниками и последователями Антихриста являются именно царь и никонианцы, и что обречены они на адские муки, ежели царь не раскается в своих действиях. Два других видения, соответственно 1666 и 1669 года, раскрывают благодать Божию, дарованную Аввакуму как доказательство того, что царские гонения превращают старообрядцев в мучеников, пастырей Истинной Церкви в эпоху конца света. Хоть ныне царь безнаказанно осуждает их, предупреждает Аввакум, в День Страшного Суда они встретятся с ним лицом к лицу, дабы обличить и судить его могуществом Христовым. Сей страшный суд как бы заранее разыгрывается в «Челобитной».

В настоящей статье развивается методологический принцип, позволяющий рассматривать необычное, трансгрессивное видение Аввакума 1669 года как центральный текст старообрядческого движения, функционально сходный с выражениями милленаристского протеста, появившимися в Европе в XVII веке. Модели символической антропологии позволяют прояснить социальные истоки видений, описать символическую структуру и риторические приемы, заимствованные из элитного и народного миров, с целью вовлечь всевозможные слои общества в широкое оппозиционное движение.

Чтобы пояснить, каким именно образом видение Аввакума стремится направить силу действия, заложенную в ритуале, на разрешение кризиса в Московии обратимся к исследованию Виктора Тёрнера «Ритуальный процесс. Структура и антиструктура» (1969)[6]. Исследование Тёрнера позволяет предположить, что видение 1669 года является закономерным символическим ответом на возникший в московитском обществе

дисбаланс двух взаимосвязанных моделей социальной интеграции, обозначенных им как «структура» и «коммунитас». Становление Аввакума как священника происходило в сороковые годы XVII века; в то же время, под влиянием «ревнителей благочестия», в религиозной идеологии, рассматривающей Московию как последнюю христианскую империю мирового значения, доминировали принципы коммунитас. Став патриархом, Никон выводит на передний план «структуру», открывая путь процессу идеологических перемен, узаконенных Собором 1666–1667 годов. «Челобитная» отражает внутренний общественный раскол, возникший после того, как решения Собора вытолкнули «коммунитас Истинной церкви» за пределы официальной Церкви и государства, предав анафеме сторонников старой веры. Убежденный в невозможности примирения истинной церкви с новой официальной структурой, Аввакум воспользовался трансгрессивным языком юродства, с целью отдалить себя и своих сторонников от структурных норм. В видении 1669 года мы усматриваем стремление Аввакума обезоружить никониан с помощью сакральной пародии под маской юродивого и отожествить себя с апокалиптическим вселенским «коммунитас», пришедшим на смену всемирной «структуры», оторванной от коммунитас и развращенной элитой Московии[7].

Прояснив значение модели Тёрнера в отношении восприятия культурного кризиса Аввакумом, я опишу ключевые символические механизмы, лежащие в основе видения 1669 года: язык юродства и мифологическая структура Апокалипсиса. Аввакум обращается к ним в поиске диалектического ответа на возникший дисбаланс в ценностно-нормативном отношении между коммунитас и структурой. Объединение этих двух механизмов позволяет Аввакуму ввести принцип ритуального обновления в процесс противостояния коммунитас и структуры, с помощью синкретического языка народного православия. Модели мифического и ритуального опосредования (медиации) помогут нам раскрыть диалектику структуры и коммунитас в данных механизмах. Сюда входят широко известные бахтинские концепции карнавала, деградации и гротескного тела (1965), а также интерпретация фольклорной структуры, предложенная Э. и П. Маранда (1971) и основанная на исследованиях Леви-Стросса (1955)[8].

Далее мы покажем, как собственно эти механизмы обуславливают саму структуру и содержание «Челобитной». Сквозь

призму юродства, необычное видение Аввакума 1669 года оказывается карнавальной маской, обращенной к народу. За этой маской сокрыто таинство «Откровения»: вместе они способны восстановить ущерб, нанесенный коммунитас в процессе десакрализации официальной церкви при Никоне. Глубокий структурный анализ показывает, что необычное и провокационное видение Аввакума являлось закономерным отражением его непосредственной культурной ситуации, с заложенной в нем образной силой призыва к подпольному милленаристскому оппозиционному движению.

Язык ритуального процесса и кризис общества в Московии

Тёрнер (177) рассматривает кризисы модернизации в рамках взаимодействия принципов «коммунитас» и «структура». Он отмечает, что «все человеческие общества, явно или неявно» обращаются к двум, диалектически противоположным, социальным моделям. Коммунитас является моделью общества как «недифференцированное гомогенное целое, в котором люди взаимодействуют друг с другом интегрально, а не "сегментирование" по статусам к ролям». Это как бы горизонтальная ось социального континуума. «Структура», напротив, является моделью общества, поделенного на позиции, должности, статусы и роли, «в которых личность лишь неясно угадывается, заслоненная социальным персонажем». Это, напротив, вертикальная ось социального континуума. *«Конечное требование, однако, заключается в том, чтобы действовать в рамках ценностей коммунитас, даже принимая на себя структурные роли, когда культурное действие рассматривается как простой способ достижения и поддержания коммунитас»*[9].

Кризис модернизации наступает тогда, когда действия исполняющих структурные роли, скажем, правящей элиты, не рассматриваются более как направленные на *«достижение и поддержание коммунитас»*. При прекращении медиации структурных ролей ценностями коммунитас наступает раскол: связь горизонтальной и вертикальной оси теряется, и они отходят к противоположным полюсам. Крайности структурной элиты вызывают диалектическую реакцию: возникновение искателей «общности»: экзистенциального начала, не обусловленного внешней структурой. Как правило, таким искателем выступает харизматичный пророк с апокалипсической идеологией и языком религиозного экстаза. «Внешние» средства струк-

турной организации заменяются в его текстах символом, поэзией, мифом и ритуалом, как элементами организации сознания. (Тёрнер, 111–112, 126–133, 153).

Как в нормальных условиях, так и в условиях поляризации связь между структурой и коммунитас поддерживается посредством ритуального процесса, в основе которого лежит понятие «лиминальности». Во время обрядов инициации лиминальность проявляется в виде временного выведения неофита вовне структуральной иерархии: на это время он пребывает в области коммунитас, в состоянии перехода от коммунитас к структуре. Лишения, которым подвергается неофит в этом положении, напоминают ему о его зависимости от природы и человеческого общества, учат его обуздывать деструктивные и антисоциальные порывы и служить обществу при обретении нового социального статуса. Некоторые особенности лиминальности включают: низведение, в противодействие влиянию высокого статуса; половое воздержание, направленное на притупление сексуальных стремлений (легко реализуемых держателем выского статуса); смирение и бескорыстие, подавляющие эгоизм; приятие боли и страданий, нейтрализующих пристрастие к наслаждениям; сакральное безумие, способное предотвратить будущие порывы самонадеянности, высокомерия, гордыни, рационализма (Тёрнер 102–106). Лиминальность также подразумевает контакт с сакральным, выраженный в ощущении прилива собственного могущества, не подвластного законам и ограничениям общества (109).

В периоды секуляризации структура все более укореняется, а лиминальность и связанные с ней священные ценности исчезают как противовес обостряющемуся социальному отчуждению. В качестве компенсации возникает радикальная лиминальность, уже как самоцель общества, противостоящего официальному. Такая лиминальность порождает «экзистенциальную общность», спонтанную и экстатическую, не опосредованную задачей поддержания стабильности и преемственности, присущей социальной иерархии. Экзистенциальная общность проявляется в милленаристских движениях, где низкое и маргинальное, внутренне организованное с помощью мифологических пророческих нарративов, символически инверсирует официальную элиту.

Как священник, духовный отец и, наконец, юродивый, Аввакум был знатоком символов и обрядов, порождающих общность. Его «Челобитная» представляет собой мифологичекий

нарратив, реакцию на отвержение царем той общности, которую они вместе создавали в сороковые годы XVII века. Понимая, что царь развернулся в противоположном направлении и принял новое духовенство, которое безоговорочно интерпретировало власть царя и государственную структуру как самоцели, не нуждающиеся в коммунитас, Аввакум обращается к юродству. Таким образом он разыгрывает радикальную лиминальность, способную породить «экзистенциальную общность» за пределами государственной церкви. Юродство выводит его за «нормативный» порог его роли как исповедника и священника, в противовес посягательству царя на институциональную лиминальность: то есть смирение и благочестие, присущие человеческой природе царя.

Традиционное представление о двух природах царя символически отождествляло его с ритуальным процессом, сочетавшим высокий статус монарха с прицнпами коммунитас. Человеческая природа обозначает царскую лиминальность или ритуальное унижение, в то время как богоуподобление маркирует его символическое отождествление с общностью его народа и Церкви. С одной стороны, царь символически отождествляется с униженной человеческой сущностью Христа, главным образом с его мученической смертью ради спасения человечества: таким образом царь также способен искупить свой народ (Хант 1993а)[10]. В то же время, возвышенное положение царя, отождествляющее его с божественной природой Христа, ассоциируется с космическим (мировым) коммунитас, представленным в книге «Откровения» в образе Нового Иерусалима (Чернявский 1969; Хант 1993а). Таким образом, традиция двойственной природы Царя моделирует культурный баланс, совмещая всеобъемлющую лиминальность и исходящую из нее общность с наивысшим структурным статусом.

Как и его наставник Иван Неронов, Аввакум рассматривал царя как главу Церкви, ответственного за ее мессианскую судьбу, как заступника народа и образец подражания, «равного апостолам», как своего рода двойника священника, но превосходящего его своей сакральностью. Неронов доходит до того, что именует царей «богами» (Каптерев 1909, 285), и его первое столкновение с патриархом Никоном было вызвано неприятием последнего неоспоримого главенства царя над Церковью. Как символ мессианской харизмы самого Аввакума, видение 1669 года, приведенное в «Челобитной», является ритуальным ответом на отказ Царя от традиционного представле-

ния о царской харизме в пользу новой идеологии Никона в отношении царской власти.

Радикальная лиминальность Аввакума в форме юродства является непосредственной реакцией на отречение церковной элиты, в том числе и царя, от принципов, которые он отстаивал как духовник и один из «ревнителей благочестия». (Каптерев 1913, 105–165; Паскаль 35–189; Смирнов 250–216). В то время статус духовного отца был необычайно высок и престижен, а царский духовник фактически правил Церковью. Под влиянием своего духовника юный царь усвоил программу «Кружка ревнителей благочестия» (Каптерев, 1909, 16–17). Более того, их усилиями он стремится очистить Церковь и восстановить ее прежнее величие времен Ивана IV. Поддержка инициатив своего духовника и «ревнителей» (в конечном счете направленных против патриарха и церковных иерархов) представляет необычный союз «священного» Государства с силами, отстаивающими «коммунитас» Церкви.

Сан духовного отца основывался скорее на харизме, чем на каких–либо структурных отношениях. Духовник находился вне церковной иерархии, но его харизматический авторитет над его духовными детьми был абсолютным, превосходя, по утверждению Аввакума, авторитет патриарха (С.Смирнов 49, 64)[11]. Духовник, как ревнитель благочестия, проповедует духовную дисциплину с целью объединить себя и своих духовных детей в лиминальности и общности, способных противостоять стратификации и бюрократизации, кодифицированным в Соборном уложении 1649 года[12]. Дисциплина покаяния была направлена на безжалостный самоанализ, самоограничение, самоочищение и духовную солидарность (Паскаль 81) внутри духовной семьи (С.Смирнов, 38–40). Духовный отец был знатоком покаянной дисциплины, созидающей лиминальность и обновляющей коммунитас. Наложением епитимьи и сопутствующими наставлениями он стремился очистить грехи детей, вредившие коммунитас церкви (С.Смирнов 165–204). Епитимьи повышали лиминальность грешника, с одной стороны, временно ограничивая его участие в ритуальной жизни официальной Церкви, с другой стороны, требуя от него усиленной самодисциплины и повиновения духовнику (Федотов 240–241). Такие уроки смирения готовили его к возвращению к церковной жизни с более интенсивным чувством общности в таинстве искупления. Коллективное участие в таинстве обращало коммунитас духовной семьи в микрокосм все-

общей Церкви в ожидании конечного искупления Нового Иерусалима.

Лиминальность и коммунитас, ставшие «нормой» для Аввакума в эпоху «ревнителей благочестия», были столь же беспрецедентны для Руси, как и вызвавшие их процессы модернизации. В свою очередь они дали начало реакции со стороны Никона, которая впоследствии вызвала диалектический ответ Аввакума. Избрание бывшего «ревнителя» Никона патриархом (Каптерев 1909, т. 106–150), было как бы первым взмахом маятника в сторону «структуры», и этот взмах вышвырнул Аввакума из суровой, но нормативной покаянной дисциплины «ревнителя» в радикальную покаянную дисциплину юродивого. Попытки укрепить власть в руках элиты и учрежденные Никоном гонения на «ревнителей» противоречат до того времени доминирующим антиэлитным идеям лиминальности и общности. Таким образом, власть Никона теряет законность в глазах «ревнителей»[13]. Определяя Церковь как средоточие структуральной (иерархической) власти наравне с государством, Никон еще дальше отторгает себя от братства.

Сначала царь негласно поддерживал «ревнителей» за спиной Никона. Однако, одобрив осуждение старой веры на Соборе 1666–1667 годов, изгнав бывших «ревнителей» и передав власть в руки новых идеологов, он уже открыто отрекся от прежних традиционных определений собственной роли и роли Церкви. Новое окружение царя, большей частью выходцы из западной Руси и Украины, воспользовались элитарными принципами иезуитского схоластического гуманизма, чтобы придать новый оттенок традиционному толкованию церковных мифов и нарративов[14]. Так они ввели новый религиозный язык, достигший расцвета в идеологии абсолютизма.

Избрание Аввакумом образа юродивого позволило ему продолжить «диалог» традиционным языком религии как с новой элитой, так и с теми, кого структурные ценности новой элиты лишали прав. В диалоге с порочным миром юродивый воплощает в себе трансгрессивную форму покаянной дисциплины, ведущей к своего рода мессианскому коммунитас. Посредством юродства Аввакум являет непокорность государству и Церкви как некий священный подвиг, апофеоз ритуального очищения и возрождения духовной целостости Церкви, отстаиваемых им в эпоху «Кружка ревнителей благочестия». Юродство дает Аввакуму язык, способный пародировать и разоблачать царя, одновременно выставляя себя сакральным двойни-

ком правителя. Развивая свою оппозицию царю, Аввакум использует весь подрывной потенциал мифологической структуры *Откровения*, одновременно скрывая эту структуру под дерзкой карнавальной маской.

Механизмы субверсии I: юродство

Игра в юродство дала Аввакуму возможность передавать свое пророческое видение коммунитас через фольклорное «карнавальное» поведение (*лицедейство, глумление)*; в этом и заключался ее субверсивный потенциал: возможность обличать лицемерие и переворачивать общепринятые нормы. В исследовании М. Бахтина «Рабле и его эпоха» (1965) показано, что в Европе средневековой и раннего Нового времени обряды и ценности коммунитас существовали в двух противоположных версиях, официальной и народной. Д. С. Лихачев и А. М. Панченко (1976, 93–183) проделали новаторскую работу, исследуя применимость бахтинской модели к русской культуре и явлению юродства в Московской Руси.

Фольклорные воплощения «коммунитас» имели субверсивный потенциал, поскольку происходили в обратном «смеховом» мире, пародирующем и выворачивающем наизнанку серьезный официальный мир. Символически инвертируя обычный порядок вещей они насмехались над ним, периодически обеспечивая временное снятие напряжения, порождаемого структурой, как церковной, так и государственной.

Важнейшей особенностью подобной пародии стала логика «снижения» (Бахтин, 18) всего, что являлось высоким, духовным, идеальным, абстрактным, до материального уровня, «в план земли и тела в их неразрывном единстве» (19). В результате получался апофеоз «материально-телесного начала» и представление «гротескного тела» как языка «коммунитас». Этот язык относился не к «обособленной биологической особи» или «буржуазному эгоистическому индивиду», по выражению Бахтина (связанными с отчуждением, самоопределением и, следовательно, со структурным дистанцированием). Скорее он относился к «народу» и, чтобы выразить динамическую целостность народа, «все телесное здесь грандиозно, преувеличенно, безмерно», короче говоря, «гротескно» (Бахтин, 19–26, 317).

В период господства «ревнителей благочестия» на Руси существовала мощная, явная, запретная карнавальная культура,

как антимир официальной Церкви (Каптерев, 123–125). Аввакум, Неронов и другие активно преследуют скоморохов, их публику и соучастников. По наставлению царского духовника даже обряд царского венчания был сокращен: из него убрали традиционные карнавальные элементы (Каптерев 1913). Однако, как мы видим, сам Аввакум со временем использует язык карнавала в борьбе с официальной никонианской Церковью: только таким образом он может изложить свою концепцию радикального, поляризованного коммунитас. Одеяние юродства позволяет ему воспользоваться субверсивными элементами карнавальной культуры и правом святого на скандальное поведение, поскольку традиционно юродивый находится в двойственном положении по отношению к официальной церкви.

Язык юродивого маскировал сакральный смысл пророчества под умышленно провокационным образом. Он нацеливал на покаяние, призывая зрителей на время отбросить нормы достойного поведения, узкие понятия о праведности и взглянуть на самих себя в новом свете, дабы узреть грехи свои. В то же время можно рассматривать маскарад юродства как вид священного молчания. Здесь могли быть закодированы скрытые аллюзии к книгам Священного Писания и пророчествам, наставляющие посвященных среди зрителей о мистическом христианском коммунитас, которое юродивый отстаивал, шокируя и оскорбляя свою публику[15].

В традиционной московской культуре юродивый находился в особых отношениях с монархом. На архетипическом уровне царь и юродивый были взаимозаменяемы, так как оба в одинаковой форме являлись носителями сакрального космического коммунитас (Лихачев и Панченко 166–168, 176–178; Хант 1993а, 783–791). В истории Московии имелись как юродивые игравшие роль царя, так и цари, игравшие роль юродивых.

Юродивого Василия Блаженного после смерти считали «царем и священником Богу и Отцу Божьему» (Апок. 1,6). Еще при жизни юродивый Арсений Новгородский символически меняется местами с царем Иваном IV, чтобы выказать себя «истинным» правителем. И, наоборот, царь Иван также играет роль юродивого во времена Опричнины (Хант 1993а, 790–805; Лихачев и Панченко 32–45)[16].

В период церковного раскола юродство было действенным средством для защиты духовной традиции московской церкви. Оно перешло из единичного в коллективное явление и пользовалось широкой народной поддержкой. Дьякон Федор, со-

ратник Аввакума по пустозерской ссылке, свидетельствует, что коломенский епископ Павел, ставший первым мучеником за старую веру, бежал из тюрьмы и странствовал в образе юродивого, таким образом обличая своих гонителей перед народом. Юродивый Авраамий, входивший в Москве в ближайшее окружение Аввакума, позже становится главой московского сообщества старообрядцев и основным кодификатором культурной системы старой веры после ссылки Аввакума (Краммей 1995). Для передачи своих ранних челобитных царю из Москвы и Холмогор Аввакум использовал юродивых Федора и Киприана, соответственно.

Несмотря на столь близкие сношения Аввакума с юродивыми, обращение самого протопопа к юродству в «Пятой челобитной» говорит о степени его радикализации. Таким образом он заходит еще дальше, чем его популярный и влиятельный наставник протопоп Иван Неронов. Отказавшись признать анафему Никона и настаивая на своем статусе священника, главы «Кружка ревнителей благочестия», и протопопа Казанской церкви, Неронов выступает как пророк и учитель, наставляющий как Царя, так и народ в борьбе с Патриархом (Каптерев 1909, 227–69)[17]. Аввакум же был подвергнут анафеме на Соборе 1666 года по указу самого царя, то есть оказался осужден последней инстанцией.

В глазах староверов царь отверг вероучение и традицию, освятившую весь народ русский и всех предшествующих царей, объявив ее заступников неправыми и ритуально нечистыми. Юродство освящает нечистоту Аввакума и отрешение его от официальной церкви, поскольку юродивый занимет исключительно харизматическое положение, вне церковной структуры, зачастую сознательно и открыто противостоящее церковным нормам. В то же время такая роль предоставляла Аввакуму исключительный доступ к царю, равно как и к народу, поскольку юродивые входили в ближайшее окружение царя Алексея Михайловича, и их челобитные, просьбы и загадочные рассуждения пользовались его особым вниманием (Лихачев и Панченко 162–163)[18].

В «Первой челобитной» 1664 года Аввакум использует риторику юродства в утверждение своего права обращаться непосредственно к царю (Хант 2008а). В «Житии» он появляется собственно воплощением этой риторики на Соборе 1666–1667 годов (Хант 2008б). Открыто обличив архиереев примерами святых отцов и получив в ответ, что «глупы-де были» русские

отцы и «не ученые-де», Аввакум понимает, что исчерпал все «обычные» средства: «а делать нечева стало». Тогда он переходит к юродству, разыгрывает глупость, обличающую невежество и порочность его судей[19]. Разъяренные архиереи вскакивают с мест и хотят напасть на него за оскорбления, тогда он начинает дурачиться перед ними: «И я отошел к дверям да набок повалился: "посидите вы, а я полежу", говорю им. Так они смеются: "дурак-де протопоп-от! И патриархов не почитает!" В ответ Аввакум стыдит судей своих уже прямой цитатой из св. Павла (1-е Кор. 4:10): «Мы уроди Христа ради» (Робинсон 1963, 168).

Панченко и Лихачев отмечают (Лихачев и Панченко 149–150), что поведенческий язык Аввакума – маска, скрывающая цитату из книги Иезекииля («Ты же ложись на левый бок твой и положи на него беззаконие дома Израилева» Иез. 4:4), где лежание на боку означает греховность никониан и грядущее наказание. В свою очередь аллюзия Аввакума на пророчество Иезекииля, обращенное к иудеям, отсылает к «Первой челобитной» 1664 года (Гудзий 186): там протопоп, голосом юродивого, предупреждает царя о последствиях реформы Никона[20].

С утратой общего языка на Соборе 1666 года Аввакум оказывается в безвыходном положении. Он прибегает к риторике «молчания», восходящей к пророчествам «Первой челобитной», применившим порицания Иезекииля к современному кризису. В той же ситуации, еще более обостренной, Аввакум оказывается на момент сочинения «Пятой челобитной»: обращаясь к царю, отвергшему покаяние и не принявшему общий для них религиозный язык (Хант 1993б, 280–281), он надевает маску юродивого в видении 1669 года. Его «апофеоз материально-телесного начала» представляет трансгрессивный, обманчивый верхний слой, скрывающий глубокое пророческое содержание, насыщенное тайным смыслом священных писаний. Его гротескность служит чем-то вроде таинственного зрелища, где юродивый подрывает иллюзию праведности и авторитет Царя с помощью пародии, и в то же время наставляет и пророчествует правоверным (Лихачев и Панченко 105, 106). С одной стороны безграничие тела Аввакума пародирует нежелание Царя сдерживать телесные «инстинкты и наклонности» и направить свой структурный авторитет в поддержку коммунитас. С другой стороны, этот образ является диалектическим ответом и решением проблемы беспрепятственного

«выхода за пределы», ассоциируемого с держателем высокого статуса. Гротескное тело в видении Аввакума инверсирует невоздержанность Царя, связывая собственное нарушение пределов с беспредельным коммунитас, неопосредованным внешней структурой.

Механизм субверсии 2: мифологическая структура «Откровения»

Ключом к пророческому смыслу, скрытому в карнавальном языке гротескного тела Аввакума, служит мифологическая структура библейской книги «Откровения». Тёрнер отмечает ее значение для повествований, утверждающих «экзистенциальное коммунитас»: «Если кто-либо пытается найти структуру в коммунитас кризиса или катастрофы, ему следует искать не на уровне социального взаимодействия, а методом Леви-Стросса, опираясь на жуткую и яркую образность апокалиптических мифов, рожденных в среде экзистенциальной коммунитас» (153).

Очерк Е. и П. Маранда «Структурные модели в фольклоре» (16–94) позволяет нам выявить «Леви-строссовскую» структуру в «Откровении», ставшую одним из основных символических механизмов «Челобитной» Аввакума. На абстрактном уровне «Откровение» обеспечивает систему опосредования, позволяющую решить исходную проблему, связанную с разрушением и осквернением вселенского царства. Используя модель Тёрнера, мы рассматриваем данное «осквернение» как ситуацию, в которой «высшее» и «иерархия» не направлены более на поддержание коммунитас, а служат своим собственным целям, то есть удовлетворению «инстинктов и порывов» правителей за счет других.

Трехэтапный процесс медиации, состоящий из ряда функций и терминов, преобразовывает данную поляризованную структуру (первый этап) в поляризованное «экзистенциальное» коммунитас (третий этап). В процессе медиации исходный термин «Вавилон» инверсируется в конечный термин «Новый Иерусалим», точно так же «Невеста» и «Царица небесная» парны исходному термину «Блудница», а «Агнец», он же «Жених» и «Царь небесный» – «Зверю».

Исходная проблема осквернения царства решается посредством преобразования терминов «высшее» и «иерархия» из отрицательных в положительные (Маранда и Маранда 24–35),

то есть из «внешних» во «внутренние», из мирских в сакральные в процессе инверсирования. Изначально, «высшее» означает степени превосходства, отдаленности, власти одних над другими. В инверсированном виде «сакральное высшее» становится элементом коммунитас, выражая восходящие степени отождествления с целым, стремление к реализации «экзистенциального коммунитас».

Как отмечают Маранда и Маранда (73), такого рода медиация «переворачивает вверх дном», аналогично фольклорным обрядам, перемены статуса[21]. В «Откровении» движущей силой такого переворота становится «приниженность», вобравшая в себя преобразовательную и обновляющую силу лиминальности, то есть промежуточный этап трехэтапной диалектики. К нему относятся преследуемые мученики и «Мать Младенца», высланная в пустыню: они жертвы вавилонской элиты, Блудницы и Зверя и противопоставлены им. Их лиминальность позволяет им подняться вверх в перевернутой иерархии Нового Иерусалима: гонимая Мать становится Царицей небесной, Младенец – Агнцем, а мученики – победоносными воинами Господа Воинств. С окраин Вавилона они продвигаются к центру Иерусалима, его инверсии. Там, мистически озаренные «Светом Агнца» – то есть силой внутренней человеческой взаимосвязанности – они реализуют целостный «экзистенциальный коммунитас», не нуждающийся во внешних структурах и соотношениях.

В симметрии упомянутых образов отразилась опосредующая функция мифа и обряда, способная «отделить порывы и эмоции, связываемые с человеческой физиологией, особенно с физиологией репродуцирования ⟨...⟩ от их антисоциального качества» (Тёрнер 52–53). Поэтому термины и функции, осуществляющие это опосредование, связаны с телесными процессами. Поскольку эти процессы поляризованы и, следовательно, утрированы, они подразумевают наличие всенародного гротескного тела.

В частности, Блудница и Зверь первого этапа символизируют «мощные порывы и эмоции» в антисоциальной, неуправляемой форме, ассоциируемой с гордыней, эгоизмом и ненасытностью, доступными держателю элитного структурного статуса (царственность). В такой форме похоть и агрессивность трансгрессивны, непосредственны, то есть не опосредованы принципами коммунитас. Неуемный аппетит Блудницы среди прочего проявляется и в «упоении кровью святых» (Апок.

17:6). Такое поведение предполагает наличие гигантского гротескного брюха и гениталий (не описанных в тексте).

Динамика оппозиции и переворота медиирует между первым и вторым этапами, и между вторым и третьим этапами. Итоговый третий термин является инверсией первого, то есть он равен первому, но с обратным знаком. Все отрицательное, что было в первом термине превращается в положительное, нечестивое – в сакральное, служащее поляризованной структуре – в служащее поляризованному (экзистенциальному) коммунитас. Так, в первом перевороте (второй этап) Мать Младенца является противоположностью Блудницы (первый этап). Она не пожирает, а наоборот, постится; так же и мученики не едят, а оказываются съеденными метафорически. По симметрии с Блудницей, Мать также обладает гротескным брюхом: на этот раз оно появляется в тексте в виде космического чрева, ассоциируемого с Солнцем, Луной и землей, и беременного Спасителем. Далее, термины второго этапа вновь переворачиваются и переходят на третий этап. Здесь итоговые термины оказываются инверсией исходных: похоть, агрессивность и подразумеваемое гротескное тело появляются в очищенном виде, ассоциируемые с преобразовательной силой экзистенциального коммунитас. На глубинном структурном уровне Бракосочетание Невесты и Агнца символизирует преобразование и освящение похоти и агрессивности, так что они становятся источниками возрождения. Однако эта функция не порождает образ гротескного тела, хотя Бракосочетание, символизирующее союз небес и земли, человечества и Бога, явно выходит за пределы нормы. Напротив, описание Брачной Вечери, Армагеддона, содержит гротескные образы тела в духе народных обрядов перемены статуса.

Бывшие нижние – мученики и Младенец – оказываются возвышены при Армагеддоне, превращаясь, соответственно, в хищных птиц и Господа Воинств с исходящим из уст его острым мечом (Апок. 19:15–17, 21). В своем новом воплощении они пользуются неограниченным правом и силой агрессивности. Птицы пожирают в безмерных количествах трупы бывших угнетателей мучеников, приверженцев Блудницы и Зверя, «трупы царей, трупы сильных, трупы тысяченачальников». Их занятие подразумевает гротескно растянутй рот, пожирающий, чтобы после родить. Они переворачивают функцию мучеников «быть съеденными» или «соблюдать пост», становясь отражением «пожирающих» Блудницы и Зверя, но со знаком

плюс. Они очищают и обновляют, нарушая нормы, управляющие структурированными и институализированными отношениями. Их сходство с Блудницей и Зверем (с переменой знака) указывает на их симметричное взаимоотношение и означает инверсию. Такая инверсия происходит, когда конечный термин (третьего этапа) – например, «хищные птицы» – оказывается очищенным видом исходного термина (первого этапа) – Блудницы и Зверя. При такой диалектике инверсии правосудие снижается «в материально-телесный план, в план земли и тела» (Бахтин, 19).

Диалектика инверсии предполагает сакральный парадокс, также свойственный юродству. Юродивый нарушает общественные нормы с целью сломить барьеры и возобновить ощущение человеческой взаимосвязи; точно так же, при Армагеддоне, птицы и «Господь господствующих» пресыщают свой аппетит с целью нейтрализовать похоть как вид общественной эксплуатации: в их руках пресыщенность оказывается силой, производящей на свет союз святых со Светом Агнца.

Такое «сакральное нарушение» является зеркально перевернутым образом нарушения «профанного»: это пародия, выворачивающая последнее наизнанку. В «Откровении», как и в юродстве, пародия эта пророческая, являющая языком снижения победу экзистенциального коммунитас над структурой. В то время как трансгрессивные действия юродивого предвосхищают будущий век правды, когда наиболее приниженный станет высочайшим в царствии небесном, мифологическая структура «Откровения» осуществляет конечную победу правды как смысл и цель мировой истории[22].

Мифологическая структура «Откровения» обнажает архетипы, лежащие в основании «терминов» и «функций», задействованных в «Челобитной» Аввакума и отразивших его взаимоотношение с Царем. Расширение тела Аввакума в видении 1669 года, представленном Царю, отражает способность ритуальной диалектики очистить и преобразить гротескное всенародное тело, подразумеваемое в архетипах «Откровения»: Блудница, Зверь (первый этап), Мать Младенца (второй этап), Священное Бракосочетание и Божья Вечеря (третий этап).

В «Пятой челобитной» Аввакум раскрывает архетипические структуры, встроенные в переворотный язык юродиво-го. В этих структурах просматривается ритуальная диалектика опосредования, основанная на предельной лиминально-

сти – источник нравственной власти юродивого над царем в византийско-московитской традиции. Обращаясь к трансгрессивной лиминальности, ассоциируемой с экзистенциальным коммунитас, юродивый подчеркивает нарушения царя по отношению к нормативному коммунитас. В своей «Челобитной» Аввакум также использует ритуальную диалектику и выступает в роли перевернутого царя: его трансгрессивного сакрального двойника и нравственного судьи. В приведенном Аввакумом видении тела царского царь попадает в первый этап, вместе с Блудницей и Зверем; ему противостоит образ расширяющегося тела самого Аввакума, определяющий протопопа в третий этап, вместе с сотрапезниками на вечере Армагеддона: таким образом Аввакум противопоставляет богохульным бесчинствам царя собственные сакральные бесчинства.[23]

Диалектика ритуального процесса в «Пятой челобитной» Аввакума

Глубинная структура «Челобитной» решает проблему царского осквернения посредством синкретического народно-христианского языка. Используя метафору тела как в христианском, так и фольклорном смысле, Аввакум готовит читателя к многослойному прочтению «Челобитной». Он начинает с напоминания «царю-государю»: «Многажды писахом тебе прежде и молихом тя, да примиришися богу и умилишися в разделении твоем от церковного тела» (Гудзий 194–195). Этот образ относится к «официальному» павлинистскому толкованию Тела Христова как христианской церкви, элитного мистического символа коммунитас (Хант 1993б)[24]. Последующие же слова раскрывают под этим духовным телом космическое плодотворное тело: «единыя же Сионския церкви святых сосец ея нелесным млеком воспитен еси с нами ⟨...⟩ Почто по духу братию свою тако оскорбляеши? Единаго бо мы себе отца имамы вси, иже есть на небесех ⟨...⟩» (Гудзий 195). Это то тело, в которое Аввакум столь гротескно облачается в видении 1669 года, с целью продемонстрировать заложенный в нем потенциал обновления коммунитас церкви, разрушенный царской враждой против старообрядцев.

Итак, Аввакум выдвигает исходную проблему, решаемую посредством внутренней диалектики и манифестацией гротескного тела: отвержение старообрядцев от церкви лишает ее сакрального коммунитас и развращает ее мистическое

тело; церковь преображается в поляризованную структуру, возглавленную царем, который развращает свое собственное тело страстью и похотью (первый этап). Предлагаемое решение принимает симметричную форму инверсии терминов: видение космического плодотворного тела говорит о пророческой функции Аввакума осуществить экзистенциальное коммунитас, исключающее царя и реализующее потенциал Церкви, как это показано в «Откровении».

Испытывая предельную лиминальность, постоянно показывая свое самоунижение (второй этап), Аввакум также испытывает предельное возношение, власть и свободу действия (третий этап). Его сила выражается в сниженной форме, расширением его гротескного тела до пределов Вселенной (третий этап). Символически он меняется местами с царем (как Господь со Зверем) и подражает ему, но в противоположном измерении. Апофеоз его собственного тела имеет пророческий смысл, означающий очищение Церкви, избавление ее от структуры и суд над царем. В то же время, он олицетворяет поляризованный, экзистенциальный коммунитас, символизируя взаимоотношения Аввакума с его духовной семьей.

Ритуальная динамика, отразившаяся в видении Аввакума, начинается с отождествления Царя с исходным термином первого этапа диалектики: Аввакум порицает его приверженность «инстинктам» и «порывам», подлежащим опосредованию по модели Тёрнера. Он напоминая царю о долге оставаться целомудренным, не поддаваться «безместным страстем», особенно «всех матеря похоти». Ссылаясь на необузданное *ego* царя, он провозглашает: «Тогда ж наипаче наречется господин, егда сам себе владеет». (Гудзий 196; Хант 1993а, 786–788). Образ «всех матеря похоти» отсылает к апокалиптическому архетипу Блудницы, соответствующему функции Царя в диалектике опосредования.

Далее Аввакум приводит видение, в котором харизматическое тело царя отождествляется с апокалиптическим Зверем. Он видит на нем «жестокие и отвратительные гнойные раны» как «на людях, имеющих начертание зверя» (Апок. 16:2). Раны являются сниженным символом более абстрактного «раскола» внутри тела Церкви, причиной которому становится сам царь; первым Аввакум замечает их на *брюхе*. Развращенное царское брюхо, как орган, имеющий прямое отношение к аппетиту, становится сниженной метафорой нравственного статуса царя, его похотливости.

Таким образом видение подкрепляет подобное обвинение в том, что царь «потакает своему брюху» и «пьет кровь» своего народа (Робинсон 1963, 27–38; 1974, 279–287; Елеонская 90–96). Подразумевается, что, преследуя староверов, он, как и апокалиптическая Блудница, «упоен кровию святых» (Апок. 17:6). Его пресыщенное духовное брюхо так же огромно и гротескно.

Определив царя в первый этап диалектики, Аввакум относит самого себя во второй. В поисках предельной покаянной дисциплины, свойственной юродивому, он достигает самоунижения столь радикального, что оказывается в трансгрессивной лиминальности, равной по весу трансгрессивной похоти царя. На Соборе 1666 года Аввакум ложится на пол; здесь он точно так же воображает свое тело лежащим, разрубленным на части и разбросанным по земле. Оно за пределом, исторгнутое из священной земли, брошенное на осквернение птицам и зверям. Лежание на полу при Соборе пророчествует о греховной ноше, несомой церковью Никона; нынешнее же лежание оповещает о назначении его максимальной покаянной дисциплины, вплоть до претерпевания им ритуального осквернения и мученической смерти, в искуплении грехов никониан против всеобщей космической Церкви.

Описывая свое посмертное положение, Аввакум обращается к официальным христианским архетипам мученичества и конечного воскрешения. Сравнивая себя с мучениками древности (Гудзий, 198), он также подразумевает параллель с апокалиптическим собранием мучеников, низвергших «клеветник[а] братий наших» и победивших его «кровию Агнца» (Апок. 12, 10–11).

Однако, его образность также содержит элементы фольклорно-мифологического гротескного тела, как выражения радикальной лиминальности, достигаемой через ритуальное осквернение. Воображаемое расчленение помещает его «на границ[ы] тела и мира или на границ[ы] старого и нового тела» (Бахтин, 317)[25]. Сила возрождения, заложенная в образе расчленения, делает Аввакума функционально подобным изгнанной Матери Младенца из «Откровения», чья лиминальность очищает (или нейтрализует) похоть и аггрессивность Блудницы и Зверя, воплощенных в лице царя. Вместе, царь и Аввакум символизируют еще не опосредованные крайности пожирания и рождения первого и второго этапа, соответственно: их и предстоит свести вместе в видении 1669 года в качестве третьего этапа ритуального процесса.

Это видение преобразует обе функции в «напряженное единство», в терминологии Тёрнера, или *Gestalt*, мифологическая сила которого является источником экзистенциального коммунитас Нового Иерусалима[26]. Затем Аввакум покажет рождение «нового» единого космического тела, то есть мистического тела Церкви (понимаемого как коммунитас его духовной семьи, которое он возрождает и объединяет обрядом покаяния) из «старого», расчлененного[27]. В то же время, его тело обозначает силу пророческого слова как очищающего приговора, функционально аналогичного апокалиптическому пожиранию при Армагеддоне. Таким образом, Аввакум оповестит царя, что ужасное расчленение на самом деле сыграло роль приобщения ко всей Вселенной (бывшее харизматическое владение царя) и исполнения пророческой участи Церкви.

Аввакум подготавливает видение, противопоставляя себя царю в диалектике переворота, выраженной во взаимоотношении терминов/функций один и два. Первая функция соотносится с неограниченной страстью царя: он уничтожает Аввакума и метафорически пожирает его «кровь» в образе птиц и зверей, питающихся его расчлененным телом. Вторая функция, противоположность царской страсти, указывает на воздержанность Аввакума в предельной форме Великого Поста. Вместо того, чтобы принимать пищу, он преподносит свое тело в качестве сакральной еды для царя.

Также и в других образах обнаруживается симметрия между терминами и функциями один и два: царь-пожиратель и Аввакум-постящийся. Духовное тело царя, усеянное смердящими язвами, как символами тления тела церковного, и есть та падаль, брошенная на растерзание птицам и зверям Армагеддона и обреченная на нескончаемую смерть; тогда как физическое тело Аввакума, также метафорическая пища для птиц и зверей, но с обратным знаком, символизирует переход, возрождение и обновление Церкви в Новый Иерусалим. Духовное тело царя является сниженным воплощением его причастности к чудовищной гордыне Зверя, в то время как тело Аввакума свидетельствует об обратном: изуродованное после смерти, сниженное столь же «раздутым» покаянием, оно отождествляет его с Мучениками, «пожранными» в Вавилоне.

Положение Аввакума подготавливает почву для второго «переворота», выносящего его на третий этап и разрешающего исходную проблему: в видении 1669 года образ космического тела Аввакума инвертирует и «очищает» истлевшее духов-

ное тело царя и, таким образом, исцеляет тело Церкви посредством космической духовной силы, реализующей мифологический потенциал традиционной харизмы царя.

Язык и зубы в видении Аввакума отсылают к скрытым библейским архетипам, с заложенным в них двойственным смыслом, присущим гротескному телу. С одной стороны, это архетипы уничтожения и поглощения: подразумеваемые в тексте клювы хищных птиц и меч Господа при Армагеддоне. Здесь намек на то, что Аввакум сменил Царя в роли пожирателя, а сам Царь стал пищей. Разница в том, что в пожирании Аввакума сакральный суд и обновление, тогда как в царском пожирании лишь уничтожительная сила, обрекающая самого его на участь «царей, сильных, и тысяченачальников» при Армагеддоне (Хант 1993б)[28]. Разбухающие язык и зубы символизируют оргиастические чувства, то есть сакрально-инверсный вариант (третий этап) «безмерного» аппетита царя (первый этап).

Спустя год после «Челобитной» Аввакум пишет послание «братии на всем лице земном», из которого видно, что видение грядущей мести имеет коллективное значение:

> А прочих войско-то их побито будет на месте некоем Армагеддон (...) телеса их птицы небесныя и звери земныя есть станут: тушны гораздо, брюхаты, – есть над чем птицам и зверям прохлажатся. Пускай оне нынеча бранят Христа, а нас мучат и губят: отольются медведю коровьи слезы, – потерпим, братия, не поскучим, Господа ради. (П.С. Смирнов 783–784, Хант 1993, 291).

Таким образом мистическое гротескное тело носит «всенародный» характер, то есть выступает за своего рода «всенародное» правосудие (Бахтин, 92).

Гротескные язык и зубы Аввакума скрывают его пророческие предупреждения по поводу участи царя на Страшном суде: предупреждения преподносятся в образе метафорического пожирания и подразумевают инверсию жестоких указов, изданных против староверцев. В данном назначении разрастающиеся язык и зубы моделируют право (как самого Аввакума, так и всенародное) выступать от имени будущего правосудия, к чему ранее призывал Неронов.

Иные библейские архетипы становятся стимулом для второго, противоположного смысла видения Аввакума, связанного с гротескным созиданием или рождением. Здесь язык является метафорой увеличивающегося фаллоса, подразумевающе-

го совокупление или половое размножение, влекущее за собой мистическую беременность духовными детьми[29].

В этом смысле язык снижает и скрывает силу слова его, способного «возродить» народ. В то же время, внутри диалектики ритуального процесса, его подразумеваемый фаллос инверсирует похоть царя, точно так же как всепоглощающий язык-меч-клюв инверсирует агрессивность царя. Оба значения языка являются взаимодополняющими символами священного царствования Аввакума и отсылают к апокалиптическим архетипам Вечери Божией и Бракосочетания, соответственно.

Ключ ко второму значению вытекает из подтекста, содержащегося в сочинениях Псевдо-Златоуста и св. Павла[30]. По примеру этих текстов Аввакум вводит в видение сексуальный смысл, указывающий на власть духовного отца. В «Поучении ко всем христианам» (С.Смирнов, текст XLII, 203) Псевдо-Златоуст представляет своих раскаявшихся духовных детей «сидящими» внутри него «со своими женами и детьми» (Хант 1993б, 203): подразумевается, что духовный отец метафорически беременен ими.

В свою очередь «Поучение» является комментарием ко «Второму посланию коринфянам» апостола Павла (Хант 1993б, 290). Этот текст и вдохновляет Аввакума на сопоставление языка с фаллосом метафорой речи, и в частности с образом «открытого рта» как средства «забеременеть» духовными детьми:

> *Уста* наши отверсты к вам, Коринфяне, сердце наше расширено. Вам не тесно в нас, но в *сердцах* ваших тесно. В равное возмездие, – говорю как детям, – *распространитесь и вы*. (2-е Кор. 6, 11–13). Курсив мой. – *П.Х.*

В вышеприведенном контексте увеличивающийся язык и зубы Аввакума символизируют речь, оплодотворяющую его чрево-сердце и делающую его тело подобным телу кормящей Матери Церкви, упомянутой в начале «Челобития». Язык, зубы и разрастающееся тело являются сниженными метафорами открытого сердца, вмещающего и обновляющего всех потенциальных духовных детей. Этот карнавальный образ говорит о способности его молитв и поучений восстановить мистическое тело Церкви (в элитном паулиновском смысле, к которому он также обращается в начале «Челобитной»)[31].

Символическая беременность Аввакума подразумевает двойственное тело (Бахтин, 317), в данном случае коллективное тело его детей внутри его собственного. Г[illegible]

мя телами открыты, как видим из призыва Псевдо-Златоуста к взаимности (с отсылкой к св. Павлу, 2-е Кор. 6, 11–13): «рече апостол (... не стужите си, расширитесь и вы» (С.Смирнов, текст XLII, 205)[32]. Двойственное тело является здесь сниженным воплощением эгалитаризма, реализуемого в «экзистенциальном коммунитас» духовной семьи Аввакума.

Обоюдное расширение Аввакума и его духовных детей превосходит нормативное иерархическое разделение между духовным Отцом и его духовными детьми (С.Смирнов, 45)[33]. Непомерная величина языка говорит о том, что писанное слово его превозмогает расстояния, как географические, так и социальные и эмоциональные (Хант 1993б, 289)[34]. Его взаимодействие с детьми наводит на мысль, что «жизненные», чисто харизматические «отношения» (Тёрнер, 129) создают внутреннее животворящее единство.

Таким образом его обширное тело снижает апокалиптические архетипы «экзистенциального коммунитас», знаменующие наступление третьего этапа ритуального процесса: Новый Иерусалим (вместо Коринфа) и бракосочетание Невесты и Агнца. Утверждая в видении свою сакральную царственность кощунственным языком юродивого, Аввакум материализует гротескное тело, подразумеваемое в апокалиптическом архетипе Бракосочетания[35].

В другом послании это видение приводится как священное обоснование власти над духовными детьми. Аввакум пишет: «Да и бывало таково время: Христос, бдящ ми, и вселел вас всех во утробу мою. И царю Алексею говорено о том». (Субботин 97; Хант 1993б, 289). Параллельно, видение свидетельствует о его власти над царем: в видении, приведенном в «Челобитной», Аввакум открыто дразнит царя:

> Видишь ли, самодержавие? Ты владеешь на свободе одною русскою землею, а мне сын божий покорил за темничное сидение и небо и землю (...) наги кости мои псами и птицами небесными растерзаны будут и по земле влачимы; так добро и любезно мне на земле лежати и светом одеянну и небом прикрыту быти; небо мое, земля моя, свет мой и вся тварь – бог мне дал (Гудзий, 200).

В обращении к царю Аввакум не указывает на сакральные архетипы, обосновывающие его притязания на «всю тварь» (Хант 1993б, 289). Вместо этого он нарочно дразнит царя себялюбием, столь несвойственным его покаянной дисциплине и якобы беспомощному положению. На самом деле, себялюбие

Аввакума отражает перемену статуса, осуществленную посредством его юродствования; это не что иное как сакральная пародия на нечестивый эгоизм царя. Как зеркальное отражение недостойного, произвольного порабощения царем русской земли, «деспотизм» Аввакума развенчивает царские претензии на власть. Называя царя «самодержавне», Аввакум лишь подчеркивает несущественность его власти.

Скрытое в видении «двойственное тело» Аввакума подкрепляет его притязания: очевидно, что в образе физического тела вселенской покаянной семьи он охватывает всю Церковь, то есть бывшее владение царя. В то же время, на третьем этапе ритуального процесса, двойственное тело Аввакума превосходит и инверсирует противоположность тел протопопа и царя, принадлежащих к первому и второму этапам. Язвы на теле царя символизируют безграничное себялюбие, уничтожающее коммунитас (первый этап); расчленение тела Аввакума, вплоть до слияния с природой, выражает безграничное духовное снижение и указывает на предельную лиминальность (второй этап), переходящую в экзистенциальное коммунитас (третий этап). Определяя царя в первый этап, Аввакум указывает на развращение харизматического, мистического тела царя, традиционного символа коммунитас Церкви, освящающей Государство. Определяя себя в третий этап, Аввакум дает понять, что его двойственное тело очистило и вытеснило ныне развращенное мистическое тело. Такого рода синтез, то есть заживление разрыва между протопопом и царем посредством ритуальной диалектики, предохраняет и очищает вселенскую Церковь, направленную на реализацию Нового Иерусалима вне десакрализованного, падшего Вавилона (институционального Госудаства).

Двойственное тело Аввакума представляет собой сниженный, пародийный вариант преображенного тела, к которому обычно апеллирует христианский мистик[36]. Оно символизирует прозрачность Аввакума по отношению к миру и озаренность его внутренним светом Агнца. Оно превратно утверждает Аввакума в роли «царя Богу» и одновременно демонстрирует его мистический обмен статусом с царем.

Безграничные размеры наделяют это тело публицистической функцией, адресованной двум группам слушателей — царю и духовным детям Аввакума. Подразумевается, что Аввакум воссоздал тело Церкви в еще более сакральной форме, нежели ранее. Его гротескное тело олицетворяет «экзистенци-

альное коммунитас», которое в скрытой форме выполняет назначение священной истории Московии, как последней всеобщей христианской империи.

Аввакум способен рассуждать о собственном преображении и более привычным языком, как видим из описания иного видения, посетившего его в подмосковной тюрьме в 1666 году.

> И в полунощи (...) над ледником на соломке стоя (...) в день Вознесения господня, бысть в дусе весть (...) а се потом изо облака госпожа богородица яви ми ся, потом и Христос с силами многими и рече ми: «не бойся, аз есмь с тобою» (Гудзий, 201).

В описании видения 1666 года едва слышен отголосок трасгрессивности видения 1669 года и совершенно отсутствует обличительный момент последнего. Тем не менее, в нем отчетливо видны религиозные архетипы, легшие в основу видения 1669 года: здесь они показаны в нормативном историческом контексте и лишь предвосхищают апокалиптическую тематику более позднего текста. Вместо того, чтобы «распространяться», он «весь в дусе» — мистически участвует в воскрешении Вознесенного Господа. Утверждение, что Христос и, предположительно. Богородица «с ним», созвучно с образом более позднего видения, где Аввакум принимает участие в апокалиптическом архетипе Бракосочетания Божьего[37].

В языке раннего видения слышится смешение эротического и духовного, типичное для религиозных форм «коммунитас» (Тёрнер, 250–253) и полностью реализуемое в видении 1669 года. То, что оно происходит в полночь подразумевает сакральную, запретную сексуальность[38]. Духовное возбуждение в первом является благопристойным аналогом сакрального полового возбуждения, подразумеваемого во втором видении. Его *стояние* на соломе в день *Вознесения* и нахождение *«в дусе»* намекает на его распространяющийся язык-фаллос.

Таким образом, два видения оказываются взаимосвязанными. Трансгрессивное видение 1669 года развивает провиденциальные, мессианские аллюзии видения 1666 года, а пародийный язык его отражает полемическое назначение «Пятой челобитной». Параллельно, в видении 1669 года раскрывается сакральная сила исцеления, оповещающая о том, что Аввакум занял место царя как главы Церкви посредством символических механизмов ритуального процесса.

В видении 1669 года Аввакум скрывает серьезный смысл за карнавальной маской, что позволяет ему продолжить диа-

лог с царем и народом, несмотря на потерю статуса. Юродство становится диалектическим ответом на всемирный кризис, отразившийся в его упреке царю о «разделении твоем от церковного тела» в первых строках «Челобитной» (Гудзий 194–195). Аввакум доводит до предела ритуальную диалектику, посредством которой «ревнители благочестия» уравновешивали процессы модернизации, выплеснувшиеся в скором времени в идеологическую и религиозную среду и стремящиеся сместить религиозные традиции, неотъемлемые от национального самосознания.

Остается выяснить, насколько скрытое значение видения Аввакума было доступно широкой публике. Есть основания полагать, что он надеялся на круг читателей, способных расшифровать его видение 1669 года, и, возможно, донести его значение до других. Так, в послании к неким духовным детям протопоп пишет, что также докладывал царю, будто «Христос (...) вселил вас всех во утробу мою» (Субботин 97). Однако, он не называет ни «Пятую челобитную», ни конкретное видение, где встречаются эти слова. Аввакум явно предполагает, что его адресаты знают, где искать это таинственное откровение царю и как извлечь его скрытый смысл из-под маски гротескного тела. То есть предполагается, что они знакомы с глубинным смыслом «Челобитной», настроены на его язык юродивого и библейские аллюзии.

Сакральный подтекст его видения был не обязательно недоступным для тех, кто мог стать посредником, да и для широкой воцерковленной публики. Другие влиятельные сочинения старообрядцев, как, например, сборники, составленные московским старообрядцем Авраамием, подразумевают знакомство читателя с книгой «Откровения» (Краммей 1995). Сочинения Псевдо-Златоуста были собраны в общедоступной книге «Маргарит». «Ревнители», высоко ценившие сочинения Иоанна Златоуста и, в частности, его комментарии к Посланиям св. Павла, ввели практику чтения в церкви проповедей святых отцов. Вполне вероятно, что они ознакомили своих прихожан и с комментарием Златоуста на 2-е Кор. 6, так как там идет речь о духовной семье, то есть о ключевом моменте в их программе религиозного обновления[39]. Следовательно, вовсе не обязательно, что сакральный, целительный смысл, заложенный в видении Аввакума, предназначался исключительно для элиты, как утверждает Г. Михельс.

Заключение

Модель Тёрнера позволила нам продемонстрировать, что символизм видения Аввакума направлен на кризис коммунитас в московитском обществе: то есть на изменение официальной субъективной концепции Государства. Аввакум оглашает кризис традиционным религиозным языком своей среды, выявляя главную проблему: остается ли царь символом мистического тела церкви. Не менее традиционно и использование юродства по отношению к этой проблеме.

Его последователи, с их врожденным чувством ритуального процесса, не могли не осознать, что юродство Аввакума расширяет традицию, теократическую идеологию и личный опыт и приводит их к логическому (мифологическому) заключению. В юродстве протопопа отразились в поляризованной форме принципы коммунитас, знакомые его публике из элитных и народных сакральных традиций. Таким образом он сумел задействовать эту публику в диалектической реакции на происходившую модернизацию государства. Образ расширенного языка и зубов, означавший как осуждение, так и пророчество, компенсирует утрату диалога между царем и народом.

Ритуальная сила трансгрессивного видения Аввакума полностью показала заложенные в самой культуре возможности отразить кризис коммунитас, ставший естественной вершиной бескомпромиссной моральной стойкости «ревнителей благочестия». После кризиса 1666 года Аввакум вынужден вывернуть наизнанку нравственные ценности «ревнителей», чтобы реализовать мифологический потенциал их покаянной дисциплины.

Решения собора не оставили ему выбора, кроме как воспользоваться «карнавальным» языком, с встроенным в него гротескным телом; то есть тем самым языком, который он стремился искоренить в роли «ревнителя». Этот прием был последним (крайним) и наиболее действенным средством обличения царя в культурной среде, к которой принадлежал Аввакум, и единственным адекватным символическим ответом на десакрализацию государства. Осуществляя радикальную форму ритуального процесса, «Челобитная» преобразует непреодолимый барьер между Аввакумом и царем в подвижную систему медиаций. В ней намечается путь к обновлению извне официальной Церкви и государства, отрекшихся от внутренне

Только избранная Аввакумом ритуальная диалектика инверсии могла преодолеть ужасный разлом, возникший, по представлению старообрядцев, при отделении истинной Церкви от ее исторического носителя: Церкви и государства Московии. Эта диалектика гарантирует символически, что с падением царя и его церкви сакральная традиция останется непрерывной, а мистическое тело Христово не разделится на части; она укрепляет традиционную веру в нерушимость и вечное существование вселенской Церкви.

Символические медиации этой диалектики дают понять, что преобразование последнего и окончательного воплощения Рима в Вавилон еще не обрекает народ на жуткую гибель. В процессе инверсии Аввакум оказывается наделенным властью собрать вместе «праведный остаток», которому суждено унаследовать Новый Иерусалим в Судный день[40].

Соединение двух механизмов субверсии (юродство и мифологическая структура «Откровения») наделяет «Челобитную» Аввакума ритуальной силой, способной заживить окончательный разрыв между традицией и модернизацией, разраставшийся на протяжении столетия. Космическое тело Аввакума отображает подпольное «экзистенциальное коммунитас», по его представлению, разбросанное, но единое духом, подобно останкам его же неминуемо разъятого тела.

Мы распологаем лишь «косвенными доказательствами» того, насколько сочинения Аввакума действительно породили движение; тем не менее, его «Челобитная» несомненно обладала необходимой для этого мифологической силой[41]. На метафорическом уровне его видение соответствует тёрнерской модели языка экзистенциального коммунитас. Государственные преследования и отказ от участия в официальной церкви определяются в «Челобитной» как виды сакральной лиминальности, как путь к коммунитас, торжествующему в «Откровении». Демонстрируя прямое применение апокалиптического мифа искупления к жизни, текст преодолевает апокалиптическое беспокойство. Таким образом он вводит Московию в апокалиптическую «волну», захлестнувшую Европу в XVII веке и может служить исходной точкой для исследования параллелей между старообрядчеством и западноевропейскими движениями протеста с апокалиптической идеологией.

Обращение к символам ритуального процесса в рамках противостояния Церкви и государства делает «Челобитную»

обрядчества[42]. Видение 1669 года является сакральным центром «Челобитной», в то время как сама «Челобитная» дополняет «Житие» Аввакума как «центральный текст» старообрядческого движения. Рассмотренная сквозь призму ритуального процесса «Челобитная» оказывается ключом к пониманию социально-психологической динамики перехода Московии к Новому времени.

Литература

Avrich Paul. Russian Rebels 1600-1800. N. Y., 1972.

Billington, James. The Icon and the Axe. N. Y., 1967.

Cherniavsky, M. The Old Believers and the New Religion // Slavic Review. № 25. 1966. P. 2–39.

Cherniavsky, M. Tsar and People. Studies in Russian Myth. N.Y., 1969.

Crummey R. O. Old belief as Popular Religion ^ New Approaches. // Slavic Review. № 52. 1993. P. 2–39.

Crummey R. O. The Origins of the Old Believers' Cultural Systems: The Works of Avraamii // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Vol. 50. 1995. P. 121–139.

Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. Vol. 2. Belmont. 1975.

Fuhrman J. T. Tsar Aleksis, His Reign and His Russia. Florida, 1981.

Turner V. S. The Ritual Process: Structure and Anti-structure. N. Y., 1969.

Бахтин М. Рабле и его мир. Cambridge, 1965.

Бубнов Н. Ю. Спиридон Потёмкин и его «Книга» // ТОДРЛ. Л., 1986. Т. 40. С. 345–363.

Он же. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII века. СПб., 1995.

Гудзий Н., ред. «Пятая челобитная». Житие протопопа Аввакума ... и другие его сочинения. М., 1960. С. 196–202.

Демин А. С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века. М., 1977.

Демкова Н. С. Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 223–239.

Она же. Житие протопопа Аввакума (творческая история произведения). Л., 1974.

Она же. Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. СПб., 1998.

Елеонская А. С. Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978.

Еремин И. П. Поэтический стиль Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. 1951. Т. 8. С. 217–232.

Живов М., Успенский Б. А. Сакрализация монарха в России. Русская культура и языки переводимости. М., 1987.

Зеньковский С. Русское старообрядчество. Мюнхен, 1970.

Иоанн Златоуст. Маргарит. Острог, 1595.

Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1. Сергеев-Посад: Троицко-Сергиевская Лавра, 1909.

Он же. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковного обряда. Сергиев Посад, 1913.

Леви Стросс К. Структурное изучение мифа // Journal of American Folklore. 68. 1955. P. 428–444.

Лихачев Д.С., Панченко А.М. Смеховой мир Древней Руси. Л., 1976.

Люпинин Н. Религиозный бунт в XVII веке. Принстон, 1984.

Маранда Е., Маранда Р. Структурные модели в фольклоре и трансформационные очерки. Гаага, 1971

Мельников П. «Самобытность» старообрядчества // Русская мысль. 1911. Май, разд. 2. С. 72–81.

Мишель Г.В. Война с церковью: религиозный раскол России в XVII веке. Станфорд, 1999.

Никольский Н. Памятники древней письменности и искусства. 1895. Вып. 108.

Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973.

Он же. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1973.

Паскаль Пьер. Аввакум и начало раскола. Париж, 1963.

Плюханова М.В. Композиция «пустозерского сборника» как выражение исторической концепции Аввакума // Традиционная, духовная и материальная культура русских раскольнических поселений в Европе, Азии и Америке. Новосибирск, 1992. С. 47–52.

Она же. Традиционное и уникальное в сочинениях протопопа в свете теории Третьего Рима // Христианство и восточные славяне. Т. 1. California Slavic Studies. Беркли, 1993. С. 297–327.

Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. М., 1963.

Он же. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974.

Тёрнер В.С. Ритуальный процесс: структура и антиструктура // *Тернер М.* Символ и ритуал. М., 1969.

Синицына Н.В. Третий Рим. М., 1998.

Смирнов П.С., ред. Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1. Русская историческая библиотека. Л., 1927. Т. 39.

Смирнов С. Древнерусский духовник. 1914.

Субботин Н. Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1890. Т. 8.

Успенский Б.А. Царский самозванец: Самозванство в России как культурно-историческое явление // Художественный язык Средневековья / Под ред. В.А. Карпушина. М., 1982. С. 201–235.

Хуббс Иоанна. Мать Россия. Блумингтон, 1988.

Хант П. Структура и функции автобиографии протопопа Аввакума // Richerche Slavistiche. (1975–1976). 23. P. 155–178.

Она же. Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Т. 32. 1978. С. 70–84.

Она же. Автобиография протопопа Аввакума: пределы нарративного повествования. Дис. Стэнфордский университет, 1979.

Она же. Покаянное путешествие. Жизнеописание Аввакума и кенотическая традиция // Canadian-American Slavic Studies. (1991). 25/1–4. P. 205–229.

Она же. Житие протопопа Аввакума и идеология раскольничества // Традиционная, духовная и материальная культура русских раскольниче-

ских поселений в Европе, Азии и Америке / Под ред. Н. Н. Покровского и Ричарда А. Морриса. М., 1992. С. 40–46.

Она же. Индивидуальная мифология царствования Ивана IV // Slavic Review 52.4 (1993а). P. 769–809. Опубликовано также в виде авторизированной версии: Личная мифология Ивана IV о его собственной царской харизме // Новгородский археологический сборник 9.19 (2002).

Она же. О справедливости в Пятой челобитной Аввакума Алексею Михайловичу // Христианство и его роль в культуре Восточных славян [Christianity and its Role in the Culture of the Eastern Slavs]. Vol. 1 / Eds. B. Gasparov, R. P. Hughes / California Slavic Studies. Berkley, CA, 1993б. С. 276–297.

Она же. История о Петре и Февронии: текст и икона // Elementa 3.4 (1997). P. 291–308.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Впервые опубликовано в SEEJ, Vol. 46. № 3 (2002). P. 483–510. (авторизованный перевод Ф. С. Капица и Т. М. Колядич)

[2] Н. С. Демкова (урожденная Сарафанова) является редактором текста, опубикованного Н. К. Гудзием по рукописи. Оригинал «Челобитной», подписанный Аввакумом, был направлен непосредственно царю и сегодня хранится в ЦГАДА. Собр. Госархива, разр. XXVII, № 601 (Демкова 1974, 22).

[3] Михельс рассматривает сведения о сопротивлении властям среди крестьян, городского населения и духовенства, как отражения невзаимосвязанных событий, оппозицию ограничив мотивации, там, где это возможно, личными побуждениями. Такой подход не позволил ему увидеть в движении проявление широких тенденций и идей. Они же в основном ограничиваются теми, кто слышал устное выражение идей или довольствовался чтением документов. Отсюда и прихотливая цепь ассоциаций, которые далеко не всегда достоверны (Краммей 1993, 706). Михельс (1–20) приводит огромное количество точек зрения по поводу раскольников, с которыми он впоследствии вступает в полемику.

[4] Два текста обладают общим генетическим сходством. Аввакум начал их в один и тот же 1669 год и выстроил свое повествование в виде жизнеописания, использовав в качестве основы свою раннюю челобитную 1664 года (Хант 1993б). Фактически вариантеон включил отрывки, связанные с видениям из «Первой челобитной» в свой набросок текста «Жития» 1669 года (Гудзий 330, 339), позже просто отсылая читателя к этим отрывком в более поздних изданиях. Более того, он считал «Первую» и «Пятую» челобитные вместе с «черновиком» из «Пряништиковского списка» частью его творческого наследия. Отношения между «Челобитной» и «Житием» будут исследованы в работе П. Хант «Юродствование в "Житии" Протопопа Аввакума и проблема новаторства» (готовится к печати).

[5] Хотя Аввакум посвящает свою «Челобитную» царю, он ожидает, что она получит более широкое распространение. После ссылки в Пустозерск Аввакум направляет в 1669 году ее копию своим родным, находившимся в Мезени, чтобы они смогли ее распространить. Перед этим он отправляет подписанный вариант царю (Гудзий 414). Незадолго до это-

го она представляла собой нечто вроде части диптиха вместе с автобиографическим жизнеописанием Аввакума. Этот «диптих» был извлечен из оригинальной пустозерской коллекции Дружинина (Демкова 1974, 17). В первой секции находится «Первая челобитная 1669 года» и в третьей секции его редакция «Жизнеописания» 1673 года (Демкова 1974, 19, 20).

Однако последователи Аввакума также стали сопоставлять дружининскую версию его «Жизнеописания» с только что написанной «Пятой челобитной» в особенном рукописном сборнике (Демкова 1974, 21–22). Соответственно, такой принцип устройства сборника, текста, говорит о том, что Аввакум обращался к читателям как своего «Жизнеописания», так и «Пятой челобитной», включая туда климатические видения, которые он переживал соответственно в 1666 и 1669 годах.

[6] Русский перевод: *Тёрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. Далее все ссылки на Тёрнера даются по данному изданию. – *Прим. перев.*

[7] Тёрнер (183) указывает, что сакральное безумие является отличительной чертой милленаристских общественных течений.

[8] Диалектический ответ Аввакума выражает «раздвоение двойничества», который Панченко (1984, 145) ассоциирует с конфликтом между традиционным и современным мировосприятием. В языковом юродстве Аввакума просматриваются функциональные аналогии с так называемыми «демократическими» сатирическими и пародийными нарративами, которые процветали в XVII веке.

[9] Здесь и далее выделения курсивом сделаны автором статьи. – *Прим. перев.*

[10] Фурман (93–95) описывает публичное покаяние Алексея Михайловича. Царь драматизировал свою покаянную «низменную» персону, когда публично демонстрировал свое покаяние в грехах Ивана IV перед митрополитом Филиппом. Подобным покаянием он обозначил свое желание стать проводником преобразований (как особенность его лиминального статуса и как проявление внутренних уз, связывающих с Церковью).

[11] В письме к духовным детям, написанном из ссылки, Аввакум пишет: «Не имать власти таковыя над вами и патриарх, якоже аз о Христе – кровию своею помазую душа ваша и слезами помываю. …хощу неповинных представити вас в день просвещенный праведному Судии» (Субботин 97).

[12, 13] О воцерковлении общества в то время см. Панченко (1984, 108–109). Акцент на покаянной дисциплине явился ответом на недовольство, проявившееся в начале тридцатых годов XVII в. (Карпенко 1909, 1–8). Хотя программа реформ, породивших сопротивление со стороны местного населения, ставила своей целью не только достичь новых высот святости, но и духовно обновить «общность» в обществе, не полностью оправившемся от Смутного времени (Паскаль 1–8). Их моральное оценение отражает страх, который Московия возможно ожидала как последнее разрушение [всегубительства], которое позже исчезло (Каптерев 1909, 3–5).

[14] См.: П. Хант 2008а. Описание конфронтации между традиционной религией и светскими, западной ориентации, взглядами в XVII веке, а также идеологической потери языка общности содержится у Панченко (1984). См. также Робинсон (1974), Елеонская (137–278) и Биллингтон

(115–192). Панченко (1973) и Еремин в основном рассматривают эстетическую и социальную идеологию нового духовенства, окружавшую царя. Чернявский (1969, 78–89), Робинсон (1974, 56–63) и Живов и Успенский (47–154) описывают меняющуюся идеологию царствования.

[15] Панченко (Лихачев и Панченко 124) приводит словесный маскарад старовера Никиты Пустовята во время диспута с властями в 1682 году. Он воздевал руки, крестился и говорил якобы бессмыслицу. Его речь, воспринятая как болезнь и безумство, на самом деле была отсылкой к книге Иеремии 1:6, имевшей, в его положении, пророческое значение.

[16] Юродство Аввакума оказывается обратно пропорциональным юродству Ивана IV. Оба используют заниженные архетипы Откровения, с целью выйти за пределы нормативной государственной структуры (Аввакум вне официальной Московии, а Иван вне земщины) и подвергнуть ее обновлению извне (Хант 1993а).

[17] Так, в челобитной Царице из ссылки Неронов предвосхищает грозные предупреждения Аввакума в адрес Царя из «Пятой челобитной»: «не преслушай, молю, благочестивый царю, нищаго протопопа Иоанна моления, егда как богу хотящу, множе себе повредиши, неже тем» (Каптерев, 1913, 281). Обращаясь к народу в вологодском соборе, Неронов призывает людей к открытому протесту: «священники и все церковная чада! ... Да и вы, аще о том станете молчать, всем нам пострадать! Не единым вам глаголю, но и всем, на Москве и на всех местах, за молчание всем зле страдать! А во оном веце что ответ дадим Владыце ⟨...⟩ и святым его страдальцем?» (Каптерев 1913, 281).

[18] В другой статье (Хант 1993б, 277–282, 1991, 205–229) я рассматриваю юродство Аввакума в «Житии» и его диалектику инверсии, означающую коммунитас.

[19] Об обращении Аввакума к идеологии юродства (также именуемое буйством) в письме к Ртищеву 1664 года см.: Хант 2008а и Лихачев и Панченко 150–151. В этом письме отразилось неприятие «ревнителями благочестия» схоластического определения учености, ныне принятого Собором в осуждение русской традиции: «Ныне же, аще кто не будет буй ⟨...⟩ не может спастися ⟨...⟩ Лучше тебе быть с сею простотою да почиет в тебе Христос, нежели от риторства ангелом слыть без христа» (Лихачев и Панченко, 150–151).

[20] Иезекииль предрекает смерть от чумы, голода и меча тем, кто ведут себя неправедно в доме Израилевом. Он призывает их лечь на бок в знак того, что они несут на себе ношу своей нечестивости и грядущего наказания. Аввакум напоминает царю (Гудзий 186), что никоновские реформы вызвали чуму и «меч», помимо прочих «знамений».

[21] Подобные фольклорные ритуалы (Тёрнер, 172–89) периодически очищают структуру инверсией терминов: высшее временно становится низшим, а подчиненные становятся на места бывших начальников. Они имитируют проступки начальства, но не в прямом, а в сакральном смысле, действуя не ради личной выгоды, а в утверждение коммунитас.

[22] Напротив, пародия в народных обрядах перемены статуса реализует временное «утопическое» измерение смеха и свободы.

[23] Так же, по преданию, Никола Псковский преподнес Ивану Грозному в постный день кусок сырого мяса, таким образом обличая его в пожирании плоти своего народа (см. Лихачев и Панченко, 178).

[24] «Тело же не из одного члена, но из многих (...) Дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге». (1-ое Кор., 12:14, 25)

[25] Бахтин упоминает «разъятие на части» как одно из событий, совершающихся «на границах тела и мира», при котором «начало и конец жизни неразрывно между собою сплетены».

[26] Тёрнер (83) пишет: « ...these are self-generated natural unities, to be distinguished from the arbitrary flat unities that can be externally reduplicated (...) the parties to this tensed unity belong together and, in their very opposition, frame it, constitute it. They do not break each other down; in a way they provoke each other.» This is in chapter 2, third paragraph after «Competition for Residential Filiation...».

[27] Подобные образы действуют как архетипическое подтверждение эффективности многочисленных символических мученичеств и воскрешений Аввакума, приведенных в «Житии» (Хант 1975–1976, 174), которые, по его словам, дают ему силу собрать вместе и возродить своих духовных детей в образе воинов-мучеников вселенской Церкви: «И прочих наших на Москве жарили да пекли: Исаию сожгли, и после Авраамия сожгли, и иных поборников церковных многое множество погублено, их же число бог изочтет» (Робинсон 1963, 170).

[28] В «Житии» Аввакума (Робинсон 1963, 158–59) встречаем образ испражнения, также свойственный гротескному телу, отражающий суждения автора по поводу никониан. Заявление, что он «гузно трет» их анафемой, означает, что он «сожрал» их, а теперь выталкивает из священного космического ануса, подразумеваемого в видении.

[29] Гротескное тело «поглощает мир и само поглощается миром (...) Поэтому самую существенную роль в гротескном теле играют те его части, те места, где оно перерастает себя, выходит за собственные пределы, зачинает новое (второе) тело: чрево и фалл. Следующую по значению роль (...) играет в гротескном теле рот» (Бахтин, 326).

[30] «Слово Иоанна Златоуста. Поучение ко всем христианам». Демкова (1998а, 185–186) отмечает в трудах Аввакума многочисленные цитаты из сочинений Златоуста. Аввакум также явно в долгу и перед его комментариями к посланиям св. Павла. Известное заклинание Аввакума: «Сего ради соблазны попущает бог, да избрани будут, да же разжегутся, да же убелятся» (Робинсон 1963, 165) заимствованно из «Маргарита» Златоуста (Острог. 1595, 95), а именно из «Слова третьего об иудеях». Аввакум повторяет этот парафраз из Златоуста в другом сочинении (Демкова 1965, 237), где указывает на источник, а также на источник источника – «Послание евреям» св. Павла – добавляя: «И апостол рече: себе искушайте, братие, себе искушайте».

[31] П. Смирнов (49) отмечает, что мистическое толкование Духовника берет начало с исихаста, Симеона Нового Богослова и Федора Студита, и относит текст Златоуста и концепцию духовника Аввакума к той же традиции. Лупинин (116) озвучивает распространенную точку зрения, что Аввакум «мистиком не был» и «был неспособен различить главное и второстепенное в религии». Однако, как я показываю (Хант 1978, 72–77), Аввакум нередко обращается к мистическим текстам Православия и стремится к самопреобразованию. В моей диссертации (1979, 4, 18–20) показывается, что «Житие» Аввакума инверсирует традиционную

мистическую ориентацию на преобразование, с целью выступить в качестве разрешения культурного раскола. Его видение 1669 года становится прецедентом и сакральным архетипом такой динамики инверсии (см. также Хант 2008б).

[52] Аввакум цитирует из той же главы (2-е Кор. 6, 15) в черновом варианте «Жития», подчеркивая свое нежелание примириться с царем, см.: Гудзий, 331.

[53] В своих исследованиях (1975–1976) я описываю, как открытые повествовательные границы «Жития» отражают равноправные взаимоотношения Аввакума с его духовным отцом Епифанием и его духовными детьми.

[54] О значении видения Аввакум писал своим духовным детям: «Да хоть мы в дальнем разстоянии, да слово Божие живо и действенно, проходит до членов же и мозгов и да самыя души» (Субботин 97)

[55] Бракосочетание Божье являлось архетипом сакральности царя в теократической традиции Московии (Хант 1997). Хаббс (163–201) исследует официальный народно-языческий символизм сакрального бракосочетания царя.

[56] Включая видение 1669 года в черновой вариант «Жития», Аввакум сравнивает его с традиционным типом (см. Хант 2008б).

[57] Образ Христа, «с силами многими», произносящего слова воскресшего Иисуса, распускающего апостолов по свету (Мф. 28, 20), отсылает непосредственно к «силе и славе Сына Человеческого» (Мф. 24, 30–31) в момент, когда Христос собирает избранных своих.

[58] Похожие сексуальные мотивы встречаем в «Житии» в историях об исцелении духовной дочери в «полночь». Например, один из эпизодов начинается так: «А еще сказать ли тебе, старец, повесть? Блазновато, кажется, да было так» (Робинсон 1963, 176). Эти истории суть сниженное выражение его союза с Церковью посредством мистических целительных сил, способных преобразовывать сексуальную энергию (Хант 1979, 266–294).

[59] Вероятно Иван Неронов ссылается на комментарии Златоуста или, возможно, на 1-ое Коринф. 12, 12–13, когда обращается с осуждением к патриарху Никону: «Сего ради вы святители, что всех немощи носити (...) что ради и глава наречешися, яко *да добре снабдиши уды своя* (...) Аще убо утроба болит, всяко не дерзнеши сих ради тоя разрезати и вон испустити (...) но о здравии тоя множае прилежиши. Сице подобает и о врученном ти стаде от Бога предразсуждати, (...) кротце о здравии душ тех промышляти: вси бо суть ти утроба ти есть». (Каптерев 1913, 299, курсив мой. – *П.Х.*)

[60] Развивая значение своего видения, как символ внутреннего Нового Иерусалима, наследуемого его духовными детьми и сомучениками, Аввакум возглашает в своем «Житии» (Робинсон 1963, 171): «Кому охота венчатца, не по што ходить в Перьсиду, а то дома Вавилон. Ну-тко, правоверне, нарцы имя христово, стань среди Москвы, прекрестися знамением спасителя нашого Христа (...) яко же прияхом от святых отец: вот тебе царство небесное дома родилось!»

[61] Как отмечает Тёрнер (129), такие «культурные формы» как символы и ритуалы, снабжающие людей «набором шаблонов или моделей», «переклассификациями действительности», нечто большее, чем просто

классификация. Они «побуждают людей к действию, так же как и к размышлению. Каждое (...) многозначно и многосмысленно, и каждое способно приводить людей в действие на множестве психобиологических уровней одновременно».

[12] Мельников (80) первым подтвердил жизненность «ритуализма» старообрядцев: «Не обрядоверие выступает у старообрядца на первое и главнейшее место, а внутренняя сущность внешнего действия (...) дело касалось не одних обрядов, не одних букв, а внутреннего содержания самой церковности, затрогивалось основное мировоззрение, повреждался центр религиозного понимания». Мельников (79) цитирует А.С. Хомякова, объясняя значение ритуала для старообрядцев: «Обряд дело великое: это художественный символ внутреннего единства (Сочинения, т. 1, стр. 28)».